

# Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”

*Epistemic Violence in the Protection of “Traditional” Knowledge*

**Yilson Beltrán**

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

yjbeltranb@unal.edu.co

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

**Fecha de recepción:** 31 de marzo 2017 · **Fecha de aprobación:** 9 de mayo de 2017

**DOI:** <https://doi.org/10.13446/cp.v12n24.65253>

**Cómo citar este artículo:**

APA: Beltrán, Y. (2017). Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”.

*Ciencia Política*, 12(24), 115-136.

MLA: Beltrán, Y. “Violencia epistémica en la protección de los conocimientos ‘tradicionales’”. *Ciencia*

*Política*, 12.24 (2017): 115-136.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

### Resumen

En el presente artículo se problematiza el discurso de protección de los conocimientos “tradicionales”, en particular los asociados a la biodiversidad en Colombia. Dicha problematización se lleva a cabo desde una analítica decolonial. El propósito es mostrar que detrás del reconocimiento de dichos conocimientos bajo el binarismo “científico/tradicional”, se encubren relaciones de saber/poder que se ejercen desde el conocimiento “científico” hacia el conocimiento “tradicional”. Dicho encubrimiento es legitimado mediante acuerdos internacionales como el Convenio Sobre la Diversidad Biológica el cual tiene implicaciones jurídicas y prácticas en el país. Este proceso de legitimación es una forma de violencia epistémica.

*Palabras clave: biodiversidad; colonialidad del saber; colonialidad del ser; conocimiento científico; decolonialidad.*

### Abstract

This article raises the issue of the “traditional” knowledge protection discourse, in particular the knowledge associated to biodiversity in Colombia. Said discussion takes place from a decolonialized analysis’ standpoint. The purpose is to show that behind the recognition of said knowledge under the “scientific/traditional” binary framework, knowledge/power relations are concealed, which are exercised from the “scientific” knowledge standpoint towards the “traditional” knowledge perspective. Said concealment is legitimized through international agreements such as the Convention on Biological Diversity, which has legal and practical implications in the country. This legitimization process is a form of epistemic violence.

*Keywords: biodiversity; coloniality of being; coloniality of knowledge; decolonialism; scientific knowledge.*

## Introducción

Ya no se habla de *someter* a la naturaleza:  
ahora sus verdugos prefieren decir que hay que *protegerla*.

Eduardo Galeano (2004)

El discurso de la protección de los *Conocimientos Tradicionales Asociados a la Biodiversidad* (en adelante CsT)<sup>1</sup> en Colombia nace después de su adscripción al Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) en 1992. Sin embargo, la política del Estado colombiano que ordena la construcción de un régimen jurídico de protección de esos conocimientos, emerge sólo hasta el año 2008 con el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES 3533). Entre 2009 y 2014, bajo los parámetros establecidos en el artículo 8j del CDB, se construyó una propuesta de política pública para proteger dichos conocimientos con la participación de diversos pueblos Indígenas, comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales, Palenqueras, Rrom, Campesinas y Locales (INARPRCL). Una construcción de política pública participativa que no tiene antecedentes en el país.

El objetivo aquí es problematizar dicho discurso a partir de un análisis decolonial. Así, luego de develar la dominación que hay en el uso del concepto de “conocimiento tradicional” y luego de trazar una genealogía del interés nativo en el derecho internacional junto con el interés particular por los CsT, se muestra cómo dichos intereses pueden comprenderse como un *reconocimiento encubridor* que desemboca en la creación del CDB. Asimismo se muestra cómo el CDB se convierte en un instrumento desradicalizador de las luchas de los pueblos cuando estos intentan incorporar sus cosmovisiones en las decisiones de dicho Convenio, evidenciándose la violencia epistémica. Por último, se muestran las tensiones y problemas que se presentan en Colombia cuando diferentes pueblos y comunidades *participan* en la construcción de la política pública de protección de sus conocimientos.

---

1 La sigla CsT es acuñada por Beltrán (2017) para dar cuenta de la complejidad de los “saberes” (la “s” en medio) de las diferentes comunidades étnicas y/o culturales, los cuales (los saberes) no se pueden reducir solamente a los conocimientos asociados a la biodiversidad.

## La invención del conocimiento tradicional

Nombrar a los conocimientos Otros como “tradicionales” para distinguirlos del conocimiento científico, ya de facto implican una relación de dominación epistémica, es decir, encubridora y de carácter moderno/colonial. Es por eso que Mignolo (2009) considera que el concepto de *conocimiento tradicional* se inventó para legitimar la epistemología imperial.

Aunque De Sousa Santos (2006) se hace una pregunta de sentido común muy apropiada: ¿por qué son todos los conocimientos no científicos considerados locales, tradicionales, alternativos o periféricos? Él responde que la jerarquía entre lo científico y lo no científico, y las dicotomías que se pueden derivar de esa dualidad del mundo: monocultural/multicultural; global/local; desarrollo/subdesarrollo; y moderno/tradicional (entre otros) revela una dimensión de dominación. Pero, ¿cómo comprender la emergencia de esa dominación y cómo se revela?

Siguiendo a Maldonado-Torres (2007) la formulación cartesiana *cogito ergo sum* no solo privilegia la epistemología sobre la ontología y la pregunta por el Ser, sino también paralelamente revela la colonización del conocimiento (colonialidad del saber) cuando se afirma “Yo pienso”, pues con ello se encubre la expresión “otros no piensan”.<sup>2</sup>

Luego, el encubrimiento que hay en la jerarquía que se construye para diferenciar al “conocimiento científico” del “conocimiento tradicional”, revela una dimensión de dominación epistémica del siguiente orden: cuando se afirma la existencia de un “conocimiento científico” se dice a su vez “Yo conozco”. De la misma manera cuando se “reconoce” la existencia de los “conocimientos tradicionales” se dice a su vez “Otros conocen” pero “no como Yo”. Para simplificar, cuando se “reconoce” la existencia de los “conocimientos tradicionales” se dice a su vez “Otros no conocen como Yo”.

El problema es que a través de este encubrimiento “Otros no conocen como Yo” se niegan facultades cognitivas (colonialidad del saber) a los

---

2 Sin embargo, Mignolo (2003) piensa que los pueblos no europeos de lo que fueron privados fue de la posibilidad de *crear* pensamiento “...a la manera en que el pensamiento se concebía en el Renacimiento, cuando comenzó el proceso de colonización y la clasificación de las poblaciones del planeta por su nivel de inteligencia” (Mignolo, 2003, p. 27), no de que no pensarán. Y por el “tono” de sus palabras parece muy sorprendido cuando dice: “no de pensar, porque eso ya sería mucho decir”. Esto explica también mi posición frente al encubrimiento que hay en el concepto de “conocimiento tradicional”.

sujetos racializados,<sup>3</sup> es decir, a pueblos indígenas, comunidades negras, raizales, campesinas, pescadoras, rrom, locales, etc., creando a su vez la base para su negación ontológica (colonialidad del ser). Pero también, siguiendo a Eze (2001) y a Walsh (2005), se imprime *color* al conocimiento.<sup>4</sup>

Así las cosas, concebir que hay unos con conocimientos científicos y Otros que poseen conocimientos tradicionales, es similar a concebir a estos últimos como analfabetas o iletrados. En las palabras *camëntsá* (kamentsa) del indígena Jamioy (2010), la negación de facultades cognitivas se haría patente al concebirlos como *Ndosertanëng* (analfabetas). Dicha negación es una de las formas de *violencia epistémica*.

La violencia epistémica es un concepto que emerge en el grupo de los *Subaltern Studies* de la India. Spivak (1988) reconoce que Foucault *localiza* la violencia epistémica en los “conocimientos subyugados” en Occidente, al redefinir la salud mental de finales del siglo XVIII. Esos conocimientos subyugados son entendidos por Foucault como aquellos localizados en la parte baja de una jerarquización de conocimientos, clasificados por un nivel requerido de cognición o científicidad. Sin embargo, Spivak (1988) afirma que Foucault ignora la violencia epistémica del imperialismo, sobre todo en temas del “tercer mundo”, a pesar de que en Francia (en su momento) era imposible ignorar el problema de las condiciones de los seres humanos de las antiguas colonias francesas en África. Por esa razón, Spivak re-localiza la violencia epistémica en la experiencia colonial de la India, evidenciándola en los procesos de legitimación de la estructura legal en la India. Dichos procesos de legitimación emergen en el análisis de la narrativa de estabilización y codificación de la ley hindú, la cual se generalizó mediante un proceso de educación binaria<sup>5</sup> de los sujetos coloniales. De allí que Spivak (1988) hable de la violencia epistémica del proyecto legal británico en la India, aunque sin una definición explícita, en tanto que la ofrece (la definición) a través de ejemplos.

---

3 La idea de “raza” es entendida aquí desde la colonialidad del poder de Quijano (2014), para quien dicha idea implica una clasificación humana. Eso significa que hay un artilugio epistémico para jerarquizar a los seres humanos en escalas de superioridad, en donde claramente los sujetos racializados son inferiorizados respecto a quienes detentan (en este caso) el conocimiento científico.

4 Esto significa que aquellos sujetos racializados son jerarquizados por su color, en donde el “blanco” ocupa la cúspide de la jerarquía.

5 Binario, entendido como se expresó más arriba con De Sousa Santos (2006).

Teniendo en cuenta lo anterior, podría afirmarse que la concepción del binarismo “conocimiento científico/conocimiento tradicional” es una forma de violencia epistémica. Violencia que evidencia el indígena Jamioy, cuando se pregunta por a quién llaman analfabetas, cuestionando la negación ontológica de un conocimiento asociado a la coca:

**Analfabetas**

A quién llaman analfabetas,  
¿a los que no saben leer  
los libros o la naturaleza?

Unos y otros  
algo y mucho saben.

Durante el día  
a mi abuelo le entregaron  
un libro:  
le dijeron que no sabía nada.

Por las noches  
se sentaba junto al fogón,  
en sus manos  
giraba una hoja de coca  
y sus labios iban diciendo  
lo que en ella miraba.  
(Jamioy, 2010, p. 179)

**Ndošertanëng**

*Ndás cuantšabobuatm chë ndošertaná ca  
¿ndoñ mondoben jualiamëng  
Librëšangá o betiyëng?*

*Canÿeng y inÿeng  
batšá y bëtšcá mondëtatšëmb.*

*Bëneten  
atšbe bëtštaitá tmojuantšabuaché  
canÿe librësá:  
tmonjauyan tonday condëtat ëmbo ca.*

*Ibetn  
šhinÿoc jotbeman  
chabe cucuatšišñ  
coca tšbuanach jtšebuertanayan  
uayašac jtšichamuan  
ndayá chiñ bnetšabinÿnan.  
(Jamioy, 2010, p. 178)*

**El nacimiento del interés nativo en el derecho internacional y el reconocimiento encubridor de los CsT**

Según Rajagopal (2005) el “interés nativo” en el derecho internacional nació con la invención del sistema de Mandato en la Liga de Naciones en 1919, antecedente de lo que conocemos hoy como la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Una tesis importante de Rajagopal, es que dicho sistema de Mandato se convirtió en el vínculo institucional en la transición entre el colonialismo explotador (imperialista) y el colonialismo cooperativo (desarrollo), transformando a su vez el humanitarismo de dominación con rostro (los países colonizadores) por un humanitarismo de gobierno interna-

cional “objetivo” y “neutral” sin rostro (las instituciones internacionales como nuevo actor).

Para dicha transición fue necesario un cambio en el lenguaje. Así, conceptos como *bienestar* y *desarrollo* comienzan a ser utilizados en la Liga de Naciones con un sentido paternalista. Ese nuevo lenguaje y su sentido, se expresa cuando la Liga se atribuye la responsabilidad de la transformación humanitaria a la que *tenían* que conducir a los pueblos no occidentales, es decir, cuando planeaban llevarlos de la *tradición* a la *modernidad*.

Pero el objetivo de fondo era transformar a los “nativos”, a través de su estudio,<sup>6</sup> en recursos económicos productivos en lugar de ser brutalmente explotados porque ya se empezaba a considerar que el colonialismo era económicamente ineficiente y políticamente inestable (Rajagopal, 2005).

Trazado aquél objetivo, en la Liga emergió una nueva “ciencia de la administración colonial” necesaria para el estudio del “nativo”, con el fin de buscar su “bienestar y desarrollo”. Sus resultados tuvieron implicaciones no solamente jurídicas para la consolidación de un nuevo derecho internacional, sino también políticas, económicas, sociales y psicológicas (Rajagopal, 2005).

Ese giro en el derecho internacional, de un sistema de normas a una ciencia de la administración, es la precursora del desarrollo como ciencia, o más exactamente, precursora del desarrollo como objeto de estudio de la ciencia económica y de la práctica política internacional tras la segunda guerra mundial, y condensado en las prácticas de la naciente Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Por eso hoy la mayor organización internacional de gobierno global conocida como la ONU, fundada en 1945 y considerada como un organismo global “objetivo” y “neutral”, es en realidad la versión sofisticada del proyecto Europeo-Norteamericano de control geoeconómico, geopolítico y geocultural de las excolonias a través de la ciencia (Escobar, 1996) y cuyo propósito fundamental es proteger y promover la política e intereses económicos del capital y los Estados democráticos liberales (Kneen, 2009).

Ahora bien, la ONU, a través del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) que es el que convoca la creación del CDB,<sup>7</sup> convierte a ese tratado en *el principal instrumento internacional para el desarrollo sostenible* (ONU, 2017).

6 El estudio de su población, salud, educación, seguridad, etc.

7 El CDB es un tratado internacional jurídicamente vinculante. En noviembre de 1988 el PNUMA convocó a un grupo de expertos sobre la diversidad biológica para

Por su parte, en la década de los ochenta emerge el interés por parte de los países del norte por los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, particularmente por aquellos asociados al medio ambiente, porque el objetivo era comprender mejor los procesos de desarrollo y su relación con el ambiente (Brokensha, *et al.*, 1980).

Entonces, lo que antes era un tema marginal de investigación para la antropología, la ecología cultural, la etnociencia y la etnobotánica (principalmente), es decir, las formas y maneras de conocer de los pueblos indígenas, comienza a adquirir “reconocimiento, curiosamente en la misma época de la Comisión (1983) y el Informe Brundtland (1987) en donde emerge el discurso del desarrollo sostenible.

Lo que sucede es que paralelamente al discurso del desarrollo sostenible de los programas de la ONU, comienza a incorporarse en su lenguaje oficial el término *Traditional Environmental Knowledge* (TEK). Dicha incorporación se hace bajo la idea de que los TEK hasta el momento no habían sido valorados en tanto que ellos pueden contribuir a la conservación de la naturaleza y al desarrollo sostenible. Por esa razón, organizaciones internacionales como la Unión Internacional para la Conservación (IUCN), fundaron grupos de trabajo como el *Traditional Ecological Working Group* (Spak, 2005).

Tras la proliferación de este tipo de grupos de trabajo en diferentes organizaciones internacionales preocupadas por la conservación y el desarrollo sostenible, no solo se popularizó el término TEK, sino que se empezó a ampliar el conocimiento científico sobre los TEK, convirtiendo a éstos últimos en objeto de estudio de interés para obtener “alternativas” de conservación y justificación a las posibilidades del desarrollo sostenible.

Así, las organizaciones internacionales encargadas del tema de la conservación y el desarrollo sostenible comienzan a incorporar en su lenguaje oficial el término *Traditional Environmental Knowledge* (TEK), y de

---

pensar en la creación de una convención internacional. En mayo de 1989 se estableció un Grupo de Trabajo Especial de Expertos Técnicos y Jurídicos, quienes elaboraron un instrumento jurídico internacional para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica. En el segundo semestre de 1989 se dio un proceso de negociación en la Asamblea de las Naciones Unidas que concluyó con la expedición de la resolución 44/228 (de diciembre del mismo año), a través de la cual se convocó a la Conferencia de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo, conocido como la Cumbre de la Tierra, celebrado en Río de Janeiro en 1992 (Rodríguez, 2010).



esa forma se moviliza globalmente el discurso de los TEK o CsT para los hispanohablantes.

Lo cierto es que a través del estudio que hace el conocimiento científico sobre los conocimientos tradicionales *única* y *exclusivamente* importantes para la conservación y el desarrollo sostenible, así como mediante la movilización global de ese discurso, se comienzan a “reconocer” las bondades de los CsT para la amplísima industria química, farmacéutica, cosmética, agroquímica etc.,<sup>8</sup> y en general para la industria biotecnológica<sup>9</sup>, en donde yace la apuesta científica por el desarrollo sostenible y finalmente donde se materializa el uso de los CsT (Quezada, *et al.*, 2005).

Lo anterior significa que las diferentes comunidades consideradas “tradicionales” se hicieron visibles en la medida en que (y al mismo tiempo en que) emergieron como nuevos sujetos de derecho propietarios de “nuevos bienes” (sus conocimientos), los cuales son susceptibles de ser explotados económicamente (Caldas, 2004).<sup>10</sup>

Pero nótese que el interés del conocimiento científico por reconocer los CsT es parcial,<sup>11</sup> encubre la negación ontológica del Ser indígena o en general de aquellos “Otros (que) no conocen como Yo”, y lejos de intere-

8 Por ejemplo, para la producción de: fármacos y proteínas recombinantes; vacunas; insumos biológicos agrícolas como biofertilizantes y biopesticidas; de nutracéuticos y cosméticos; producción de cultivos transgénicos, de enzimas industriales; y la producción de biocombustibles (Quezada, *et al.*, 2005).

9 “Existen numerosas especies de uso conocido por las comunidades locales que contienen compuestos bioactivos con potencial para la industria farmacéutica, cosmética, nutracéutica, etc. Sin embargo, muy poco de este conocimiento local ha sido validado mediante bioensayos, aún menos sus principios y/o moléculas han sido identificadas mediante tecnologías químicas analíticas modernas y apenas se ha explotado su valor genético mediante tecnologías genéticas modernas” (Quezada, *et al.*, 2005, p. 13). Pero ese fenómeno se comprende mejor a la luz de lo que Coronil (2000) denomina como “la cambiante relación del capitalismo con la naturaleza”, que procede del “globocentrismo” actual y de sus discursos dominantes, en donde se encubre la presencia de Occidente cuando se oculta la forma en que éste sigue dependiendo del sometimiento tanto de los Otros como de la naturaleza.

10 “quien puede tener es sujeto de derecho, pero solamente será sujeto en la medida en que tenga. Es la propiedad la que cualifica al sujeto” (Cortiano, como se citó Caldas, 2004, p. 80). Entonces, sujeto de derecho es igual a sujeto propietario.

11 Porque el mundo espiritual y la relación de los indígenas con la tierra, por ejemplo y en principio, no importa a la industria.

sarse por un diálogo epistémico horizontal que reconozca su lugar de enunciación y su Ser en el mundo, mantiene la discriminación racial.

Por esa y sólo por esa razón (del interés exclusivo y útil para la conservación y el desarrollo sostenible) el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) *reconoce y obliga* a los países miembros, con arreglo a la legislación nacional de cada nación, a respetar, preservar y mantener:

[...] los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente. (ONU, 1992, p. 7, énfasis añadido)

Pero lo que sucede con ese tipo de reconocimiento parcial o parcelado e interesado de dichos conocimientos, y que denomino aquí como *reconocimiento encubridor*,<sup>12</sup> es que el CDB se convierte en la práctica no solo en el principal instrumento internacional para promover el desarrollo sostenible, sino también en el principal instrumento desradicalizador<sup>13</sup> (a la vieja usanza de la Liga) de las más fuertes críticas, propuestas y oposiciones que emergen de los pueblos del Tercer Mundo,<sup>14</sup> tras la movilización global que produce el discurso de los CsT.

Pero el CDB como instrumento desradicalizador de las contraposiciones provenientes de los pueblos del mundo en relación a la biodiversidad y a los CsT, se observa en la forma en la cual operan las relaciones de poder al interior de la organización del CDB, ejemplificándose así la violencia epistémica en el proceso legitimador que busca el Convenio.

12 Ya no se les considera *Ndosertanëng* (analfabetas) completamente en tanto que a la ciencia le interesa conocer *qué* conocen los “Otros (que) no conocen como Yo”. Pero no le interesa el *cómo* conocen, es decir sus *métodos*: las diversas prácticas y rituales que hay en sus formas de conocer. En últimas, no les interesa su cultura y sus formas pluriversas de conocer.

13 ¿Radicalizando las instituciones o institucionalizando el radicalismo? Es la pregunta que se hace Rajagopal (2005).

14 Estos países coinciden en ser los de mayor diversidad biológica y cultural (Posey, 1999).

En 1998 se llevó a cabo en Sevilla (España) la primera reunión del grupo de trabajo Ad Hoc especial sobre el artículo 8j, antes de la quinta Conferencia de las Partes (COP-5).<sup>15</sup> Dicho grupo de trabajo fue un espacio que ganó la lucha indígena mundial, fundamentalmente a través de la participación de los pueblos indígenas en el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB)<sup>16</sup> creado en 1993 (Wessendorf, 2009).

Pero si bien es cierto que ese espacio lo lucharon y ganaron los representantes indígenas de todo el mundo con el propósito de agenciar ante los gobiernos de las Partes su cosmovisión y su pensamiento, fundamentalmente en contraposición con lo que el conocimiento científico ha venido concibiendo como “biodiversidad” y “conocimiento tradicional”, lo cierto es que dicho espacio solo ha servido como mesa de *negociación* entre algunos indígenas y los gobiernos de las Partes. Por otra parte, ese espacio se ha convertido en un mecanismo de legitimación de los intereses de los países del norte que respaldan la industria biotecnológica, en tanto que no se tienen en cuenta (en las decisiones) las razones y principios provenientes de las cosmovisiones de los pueblos, es decir, sus leyes de origen, sus leyes naturales y el Derecho Mayor.

Eso lo dejó claro el indígena colombiano Lorenzo Muelas, quien participó en aquella primera reunión del grupo de trabajo Ad Hoc en Sevilla, al advertir sobre “el interés saqueador presente en todas las discusiones de los gobiernos, encubierto por discursos de defensa de la biodiversidad” (Muelas, 2000, pp. 23-24).

Esto sucede porque aunque los pueblos *participan*, debaten y aportan propuestas, finalmente no tienen ningún poder de decisión sobre lo que se plasma en los documentos oficiales finales (Muelas, 2000). Por esa misma razón se comprende que algunos dirigentes indígenas se dobleguen en los debates y terminen cediendo y negociando en el mismo lenguaje del derecho occidental (DPI, distribución justa y equitativa de beneficios etc.), otorgándole de esa manera legitimidad al poder de la cultura opresora (Kneen, 2009).

---

15 Órgano rector del CDB. Es la autoridad suprema de todos los Gobiernos que han ratificado el tratado, la cual se reúne cada dos años para vigilar su implementación, fijar prioridades y adoptar planes de trabajo.

16 Mecanismo de coordinación para facilitar la participación e incidencia indígena en el CDB a través de reuniones preparatorias a las COP, actividades de capacitación y otras iniciativas.

Pero se comprende también que otros dirigentes indígenas dignos, sin dudas sobre los principios fundamentales que guían su pensamiento y su cosmovisión, y por ello muy conscientes del peligro de legitimar la cultura opresora al ceder en sus principios, advierten sin titubear que: “[...] estamos en camino de lesionar mortalmente el futuro de los Pueblos Indígenas del mundo” (Muelas, 2000, p. 23).

Lo que se observa entonces es que la legitimidad de la cultura opresora no solamente se revela en el hecho de que el lenguaje del derecho occidental sea por “naturaleza” individual, y con eso constriñan el sentido comunitario de muchos pueblos (colonialidad del saber), sino que también se revela en la lesión mortal que le producen al Ser de los pueblos mismos (colonialidad del ser).

Lo anterior, en tanto que lo que los no indígenas llamamos “conocimiento tradicional” es para los pueblos indígenas tan suyo:

[...] que no sólo está inseparablemente ligado a nuestra Madre Tierra, a lo que hay en ella, sino que además nos toca en lo más profundo de nuestro ser, por hacer parte de nuestro mundo espiritual, del mundo de nuestros dioses, por tener que ver con la esencia misma de la vida. (Muelas, 2000, p. 23)

Dado todo lo anterior, puede concebirse al CDB en términos de Rajagopal como un campo discursivo que proporciona el aparato y las técnicas para la formulación y transmisión de políticas y prácticas neocoloniales a través del desarrollo sostenible (Rajagopal, 2005), a cada país soberano de la biodiversidad y el “conocimiento tradicional” asociado.<sup>17</sup>

Por lo tanto, lo que nos indica la genealogía del interés nativo del reconocimiento encubridor de los CsT, y de los hechos sobre cómo opera el poder al interior del CDB, es que los pueblos del sur global y megadiversos al entrar a negociar en el lenguaje jurídico del derecho occidental la protección de los CsT (aun cuando se muestre un discurso benefactor, beneficioso y hasta humanitario para dichos pueblos) lesionan peligrosamente su futuro. Eso seguirá sucediendo si no logran también imponer sus cosmovisiones y formas de pensamiento que proveen sus leyes de origen, sus leyes naturales y su Derecho Mayor, o en su defecto, si no

---

17 El 5 Junio de 1992 más de 150 países suscribieron el Convenio. Al día de hoy, 196 países hacen parte de él. Colombia se adscribió desde el año 1992, pero solo desde diciembre de 1993 (mismo mes y año en que entra en vigor el Convenio a nivel internacional) con la ley 99 tomó fuerza jurídica en el país.

resisten de otra manera que no sea negociando sus principios fundamentales de vida.<sup>18</sup>

Por ello, en tanto el CDB con su artículo 8j impone el interés de la cultura occidental a través de la comercialización y patentamiento de la vida que anida en el discurso de la protección de los CsT, no puede verse sino como una forma más sofisticada y sutil de expresión de la colonialidad del saber y del Ser del sur global por parte del norte global, pues su propósito (el de éste último) es el de seguir reproduciendo la cultura hegemónica occidental en la nueva relación entre capital, tecnociencias y naturaleza.

### **¿Cooptación o agenciamiento?: tensiones y problemas en torno a la protección de los CsT en Colombia**

Si bien es cierto que hay un reconocimiento encubridor de los CsT, lo cierto es que ello llevó en Colombia a reconocer “nuevos sujetos de derecho” quienes son los poseedores de los nuevos “bienes jurídicos” objeto de protección.

Uno de esos nuevos sujetos de derecho son las comunidades negras. La reglamentación jurídica del Artículo 55 transitorio de la Constitución de 1991, por ejemplo, sintetizada en la Ley 70 de 1993, propició el surgimiento de un nuevo movimiento negro relacionado ya no con la lucha

---

18 En relación a lo que la ciencia occidental denomina como “biodiversidad”, se relaciona con dos principios fundamentales de las leyes de los pueblos indígenas: “[1.] el mundo no es algo que se pueda dividir en ‘casillitas’, sino que es algo integral que hay que mirar en su conjunto, con todos sus componentes, con todo lo que existe en la naturaleza, con lo que produce la naturaleza y en su relación con los conocimientos [...] Y ahí está también el indígena, haciendo parte de la naturaleza [...] [2.] Que la naturaleza es de los dioses, que nosotros somos tan sólo sus guardianes y administradores, y que la tierra es nuestra madre, por lo que no es posible pensar en explotarla o negociar con ella” (Muelas, 2000, p. 24). Teniendo en cuenta esos dos principios, para los indígenas no hay división entre “recursos de la biodiversidad” y “conocimientos tradicionales sobre la biodiversidad”, y tampoco es posible pensar en que algo de eso sea privatizable o negociable, porque según ellos la vida no es una cosa que pueda ser propiedad de alguien. Así, teniendo en cuenta sus principios, los pueblos indígenas no aceptan, ni pueden ceder a los diferentes sistemas de propiedad que provee el derecho occidental sobre lo que occidente sigue concibiendo separadamente como biodiversidad y conocimientos tradicionales asociados.

contra la discriminación, sino con una lucha por la alteridad cultural y el referente étnico (Escobar, 1997; Restrepo, 1997), facilitando de esa manera la inserción de las comunidades negras al emergente discurso de la protección de los CsT.

En ese momento se empieza a reconocer la singularidad cultural de las comunidades negras y su ancestralidad común con el continente africano, y por esa vía también se reconocen sus prácticas culturales tradicionales (Restrepo, 1997). El ex presidente Gaviria en su momento afirmó que dicha reglamentación (la del Artículo 55 transitorio) “[...] permitirá la protección de la cultura negra colombiana y da un paso para la protección del patrimonio biológico de la nación, mediante la entrega de tierra en el litoral pacífico a las comunidades negras” (“Al rescate de la biodiversidad”, 1993).

Sin embargo, la entrega de tierras a las comunidades negras del pacífico por parte del Estado, da cuenta de cómo opera el reconocimiento encubridor, porque hay quienes piensan (Casas, 1995; Wade, 1996; Hoffmann, 1998; Rivas, 2000) que el otorgamiento de tierras fue una estrategia política para garantizar la conservación de la biodiversidad y el conocimiento tradicional asociado, pero la razón de fondo era tener con qué negociar el ingreso del país en la nueva geopolítica mundial propiciado por el emergente discurso de la biodiversidad (Rivas, 2000).

Dicha interpretación toma fuerza cuando el propio Estado colombiano “[...] reconoce el derecho de las comunidades indígenas y afrocolombianas a la propiedad de sus territorios *como incentivo para la conservación y el uso sostenible* de sus ricos pero frágiles recursos naturales” (Ministerio de Relaciones Exteriores, como se citó en Rivas, 2000, p. 7, énfasis añadido).

Ahora bien, reconociendo el papel encubridor de las declaraciones ambientalistas del Estado colombiano (Fajardo y Mondragón, 1997), hay un singular contexto en el que el discurso de la protección de los CsT emerge, y con ello, nuevas posibilidades de agenciamiento.<sup>19</sup>

---

19 Escobar (1998, 1999) muestra cómo el movimiento de comunidades negras del pacífico colombiano (el PCN) logró apropiarse el discurso de la biodiversidad para resignificarlo de acuerdo a sus conocimientos y prácticas con el territorio. Así, la identidad de las comunidades negras es vista por ellos mismos como anclada en prácticas y formas de conocimiento “tradicionales” y como un proyecto de construcción cultural y política siempre cambiante. Por ello, los activistas del PCN mediante el proceso

En ese sentido el discurso de la protección de los CsT en Colombia va adquiriendo características no solamente negativas, sino positivas (en sentido Foucaultiano) que posibilitan re-configurar significados.

Lo anterior se observa en los debates que se han dado entre 2009 y 2014<sup>20</sup> para definir qué se entenderá en la propuesta de política pública para proteger los CsT, por “conocimiento tradicional” en Colombia, ya que dichos debates han llevado a visibilizar nuevos sujetos de derechos y re-significaciones diversas.

Por ello, además de pueblos Indígenas, se han reconocido como sujetos de derechos a las comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales, Palenqueras, Rrom, Campesinas y Locales (INARPRCL), en lo que se ha denominado como el paso del concepto de conocimiento tradicional a la concepción de la política.

Igualmente, en el borrador de la política se cita *El final del Salvaje* de Escobar (1999) para afirmar que:

Esta política se distancia de la mirada reduccionista y común “occidental”, que juzga que estos conocimientos existen en “la mente” de algunas personas y que se refieren a “objetos” discretos (plantas, animales, recursos, etc.) relevantes si cuentan con valor o utilidad médica, económica o científica. (Escobar, 1999, p. 89)

Con ello, en el borrador de la política de protección de los CsT en Colombia se logra incorporar la concepción generalizada y unificada de

---

de negociación con el equipo del Proyecto Biopacífico, introdujeron innovaciones conceptuales en donde definen la biodiversidad como “Territorio más cultura”.

- 20 Esto es parte de los insumos que han resultado de la formulación participativa con diferentes pueblos y comunidades de la política de protección de los Sistemas de Conocimiento Tradicional asociados a la biodiversidad pero que aún no se han implementado en el país (MADS, 2014). Y si bien la construcción participativa comienza oficialmente con el CONPES 3533 de 2008, lo cierto es que a través del proyecto No. 74406 denominado “Incorporación del conocimiento tradicional asociado a la agrobiodiversidad en agroecosistemas colombianos” (2010-2015) y sus grandes recursos económicos (9.531.399 dólares), es que ha sido posible la movilización de líderes y representantes de diversos pueblos y comunidades en el país y la consolidación del Comité Nacional Interétnico, para llevar a cabo dicha formulación de política. Pero cabe decir que dicho proyecto lo financia y dirige, además del Estado colombiano, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Fondo Mundial para el Medio Ambiente (GEF).

que los conocimientos forman parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad, y con ello conduce a la política hacia la protección no solo de los sujetos colectivos de derechos sobre los CsT, sino también del entorno social, ecosistémico y en general el territorio del que forman parte los distintos pueblos y comunidades.

Según lo anterior, pareciera que en Colombia las dinámicas de la participación y agenciamiento en la construcción de la política de protección de los CsT sí están llevando a la radicalización de las instituciones y no a la institucionalización del radicalismo (cooptación), en tanto que los diferentes pueblos y comunidades han logrado incorporar su Ser en el espíritu de dicha política.

Sin embargo, si vemos con más detalle los reconocimientos de dicha política, estos siguen siendo encubridores por dos razones fundamentales: primero, porque dichos reconocimientos no garantizan que el derecho occidental use formas alternativas de propiedad diferentes al individual-capitalista; y segundo, porque el reconocimiento de los sujetos colectivos de derecho por parte del derecho occidental sobre los CsT, incluyendo su entorno social, ecosistémico y su territorio (y aun cuando pueda percibirse como emancipatorio), termina siendo desradicalizador en la medida en que conduce inevitablemente a los diferentes pueblos y comunidades a un sistema jurídico que les es externo y adverso (Caldas, 2004). Con ello, se lesiona el futuro pluriverso de esos pueblos y comunidades, poniendo en peligro posibilidades alternativas de ser y estar en el mundo<sup>21</sup> para la humanidad.

Además, aun cuando en la versión final de la política se mantengan esos importantes logros de la movilización derivados del proceso de agenciamiento, lo cierto es que hay que tener presente que el discurso de la protección de los CsT en Colombia se inserta indefectiblemente en una red global de saber-poder, en donde se está configurando una nueva *economía política de la vida*.<sup>22</sup> Además, dicho discurso se enfrenta con

---

21 En tanto la diversidad epistemológica del mundo es también cultural, es decir ontológica, es posible reconocer la existencia de múltiples concepciones de ser y estar en el mundo (De Sousa Santos, 2006).

22 Siguiendo a Rose (2012), comprender esa economía política de la vida exige no solo reconocer que la inversión de capital comercial es la que determina la dirección, organización, los problemas a resolver y los efectos de las soluciones de la actual



otros al interior del Estado que se contraponen, dominan y hasta subsumen, dado que el discurso de protección de los CsT es considerado marginal para los intereses del Estado colombiano.

En esa red global de saber-poder Colombia ocupa el lugar de *proveedor de servicios ambientales* (recursos biológicos, genéticos y CsT) por ser un país “pobre pero megadiverso”. En ese *lugar* geoeconómico, geopolítico y geocultural, los diferentes pueblos y comunidades son (en esa nueva economía política de la vida) los nuevos sujetos colectivos de derecho con quienes la industria entraría a negociar bajo la supervisión del Estado colombiano. Tan claro tiene el Estado colombiano su lugar de proveedor, que el gobierno actual ha considerado a la biodiversidad y todos sus componentes (recursos biológicos, genéticos y el CsT) como una de las locomotoras del progreso para el país a través de la biotecnología (CONPES, 2011).

Lo anterior significa que: aun sin la necesidad de tener posesión sobre la tierra (antigua lógica colonial), teniendo un mínimo control sobre las áreas protegidas destinadas a la conservación de la biodiversidad (nueva lógica de la soberanía de los Estados sobre los recursos biológicos), y garantizando el *acceso* (concepto que encubre el de *apropiación*) a los recursos biogenéticos y a los CsT (que es información) es posible tener el control de los recursos y mantener los procesos de acumulación de capital, bajo la nueva economía política de la vida. Por esa razón “lo que cuenta cada vez más no es tanto la posesión de los bienes en el sentido tradicional, sino la capacidad de acceder a su utilización como servicios” (Sibilia, 2010, p. 21).

Finalmente, lo importante del proceso *sui generis* de construcción participativa de la política pública de protección de los CsT en Colombia es que puede dar cuenta tanto de la capacidad de agenciamiento que tienen los diferentes pueblos y comunidades en el país, como del poder de cooptación de las instituciones del Estado. Además, aún no se ha escrito la última palabra y falta evaluar la aplicación de la política de protección de los CsT (archivada al día de hoy). Habrá que analizar cómo se darán las

---

biomedicina y de la biología básica que la sustenta (fenómeno que analiza Rose), sino también reconocer que estamos asistiendo a una re-significación de las concepciones del ser humano y de la vida misma, provistas por el nuevo saber-poder de las tecnociencias, en donde *la información* se convierte en la metáfora de la vida. Y es a través de esa metáfora como el actual capitalismo accede y controla la vida. Esto es lo que Sibilia (2010) denomina como la *digitalización de la vida*.

dinámicas de acceso a los recursos biológicos y genéticos y al CsT cuando empiece a funcionar dicha política en Colombia, y cómo operarán en la práctica la lucha de fuerzas e intereses.

Teniendo en cuenta todo lo anterior y para concluir, considero fundamental preguntarnos, siguiendo a Jamioy (2010): ¿en qué lengua están escritos los sueños de protección de la biodiversidad y los CsT?

**En qué Lengua**

Hoy, que me encuentro en su oficina abogando por la vida de mi pueblo, le pregunto, señor presidente: ¿En qué lengua están escritos sus sueños?

**Nday biyañ**

*Mënté muentš šëntšemna or atšbe yentšangbiam šëntšoyebuambná cbotjá muentša utabná: ¿nday biyañ chëngbe otjenayan tmojuabem?*

Parece que están escritos en inglés, ni siquiera en español.

*Šontšinÿan tmojuabem ingles biyañ, ni mo españoliñ ndoñ.*

Los míos están escritos en *camënstá*.

*Atšbeng entšabeman camëntšá biyañ.*

Así jamás nos entenderemos. (Jamioy, 2010, p. 181)

*Chca chcă ndocnaté quemochatenyeonan.* (Jamioy, 2010, p. 180)

**Comentarios finales**

El presente trabajo contribuye a llevar el problema de los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad al ámbito epistémico y ontológico, develando la violencia epistémica que el conocimiento científico ejerce sobre otros, porque es preciso desafiar, como dice Harding (2011), *la maquinaria de la ciencia* como mecanismo de producción de representaciones reales.

Lo anterior se hace con el fin de ampliar los frentes de lucha contra el robo, despojo, apropiación, invisibilización y el *reconocimiento encubridor* de los CsT, frente al común lugar de discusión de este tema (el de la protección de los CsT) el cual se debate en lucha por los Derechos de Propiedad Intelectual donde regularmente se ubica el problema. Este nuevo frente teórico-político desde la decolonialidad es fundamental por las recientes tendencias de la bioprospección y las actuales diná-

micas de las tecnociencias en relación a la utilización de dichos conocimientos y la nueva representación de la vida (Beltrán, 2013).



## Reconocimientos

Quiero agradecer al Concejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) de México, quienes gracias a la beca doctoral CLACSO-CONACyT y en el marco del desarrollo de mi tesis doctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana-C en México, pude presentar los resultados preliminares en el *International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learning*, celebrado en Coímbra, Portugal, los días 10, 11 y 12 de julio de 2014, y que aquí presento reelaborado y actualizado (no publicado).



## Yilson Javier Beltrán Barrera

Economista, Filósofo (c), Magíster en Biociencias y Derecho, graduado con Tesis Meritoria por la Universidad Nacional de Colombia (2012) y Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades, graduado con La Medalla al Mérito Universitario otorgada por la Universidad Autónoma Metropolitana-C, México (2016). Su tesis doctoral denominada "La biocolonialidad de los conocimientos 'tradicionales' en Colombia", fue distinguida con Mención Honorífica por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del Grupo de Investigación en Política y Derecho Ambiental (PODEA), perteneciente al Grupo de Trabajo de Ecología Política de CLACSO. Profesor del Departamento de Ciencia Política y la Maestría en Biociencias y Derecho en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

## Referencias

- Al rescate de la biodiversidad. (junio, 1993). *El tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-155389>
- Beltrán, Y. (2013). Lo socioambiental de la bioprospección en Colombia: un análisis en torno a sus conflictos, sus determinantes, sus tendencias y la ética. En C. Toro y L. Melgarejo (Eds.), *Determinantes Científicas, Económicas y Socio-ambientales de la Biospección en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Beltrán, Y. (2017). *Colombia entre dos mundos: un acercamiento a la relación entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades* [en prensa]. Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales; Universidad Nacional de Colombia.
- Brokensha, D., Warren, D. y Werner, O. (1980). *Indigenous Knowledge Systems and Development*. Lanham, MD: University Press of America.
- Caldas, A. (2004). *La regulación Jurídica del Conocimiento Tradicional: la conquista de los saberes*. Bogotá: ILSA.
- Casas, F. (1995). *Proyecto Biopacífico: hacia una cultura de la biodiversidad en el pacífico colombiano* (primera edición). Recuperado del archivo digital del Ministerio del Medio Ambiente: [http://biblovirtual.minambiente.gov.co:3000/DOCS/MEMORIA/MMA-0009/MMA-009\\_CAPITULO07.pdf](http://biblovirtual.minambiente.gov.co:3000/DOCS/MEMORIA/MMA-0009/MMA-009_CAPITULO07.pdf)
- CONPES, Consejo Nacional de Política Económica y Social. (2008). CONPES 3533, Bases de un plan de acción para la adecuación del sistema de propiedad intelectual a la competitividad y productividad nacional 2008-2010. Departamento Nacional de Planeación, República de Colombia.
- CONPES, Consejo Nacional de Política Económica y Social. (2011). CONPES 3697, Política para el Desarrollo Comercial de la Biotecnología a partir del Uso Sostenible de la Biodiversidad. Departamento Nacional de Planeación. República de Colombia.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Landier (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Brasília: Cortez.
- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (1997). Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En M. Uribe y E. Restrepo (Eds.), *Antropología en la modernidad* (pp. 173-206). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología; Colcultura.
- Escobar, A. (1998). Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*, (5), 53-82.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje*. Bogotá: ICANH; CEREC.
- Eze, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de "raza" en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Fajardo, D. y Mondragón, H. (1997). *Colonización y estrategias de desarrollo*. Bogotá: IICA; Dirección de Asentamientos Humanos del Ministerio del Medio Ambiente; IEPRI.
- Galeano, E. (2004). *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Harding, S. (Ed.) (2011). *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*. Durham: Duke University Press
- Hoffmann, O. (octubre 1998). *La titulación de territorios colectivos de las comunidades negras en Colombia, entre innovaciones y contradicciones*. Conferencia presentada en el congreso “Indigenous peoples and reform of the state in Latin America”, CEDLA, Ámsterdam.
- Jamioy, H. (2010). *Bínÿbe oboyejuayëng (Danzantes del viento)*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Kneen, B. (2009). *La Tiranía de los Derechos*. Ottawa: The Ram’s Horn.
- MADS, Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2014). *V Informe Nacional de Biodiversidad de Colombia ante el Convenio de Diversidad Biológica*. Recuperado de <http://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/MedioAmbiente/undp-co-informebiodiversidad-2014.pdf>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (Eds), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Iesco; Pensar; Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2009). Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), 159-181.
- Muelas, L. (2000). Los DERECHOS de los PUEBLOS INDÍGENAS en el Convenio de Diversidad Biológica. *Revista Biodiversidad*, 25(26), 23-28.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas. (1992). *Convenio Sobre la Diversidad Biológica*. Recuperado de <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- ONU, Organización de las Naciones Unidas. (2017). *Día Internacional de la Diversidad Biológica*. Recuperado de <http://www.un.org/es/events/biodiversityday/convention.shtml>
- Posey, D. A. (Ed.). (1999). Introduction: Culture and Nature – The Inextricable Link. In *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London: Intermediate Technology Publications.
- Quezada, F., Roca, W., Szauer, M., Gómez, J. J. y López, R. (Eds.). (2005). *Bioteconología para el uso sostenible de la biodiversidad. Capacidades locales y mercados potenciales*. Caracas: CAF; CEPAL.

- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En D. Assis (Coord.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). Buenos Aires: CLACSO.
- Rajagopal, B. (2005). *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Bogotá: ILSA.
- Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En M. Uribe y E. Restrepo (Eds.), *Antropología en la modernidad* (pp. 279-320). Bogotá: ICANH; Colcultura.
- Rivas, N. (2000). *Ley 70, medio ambiente y relaciones intra-municipales: el consejo comunitario Acapa, Pacífico nariñense* [Documento de trabajo No. 50]. Recuperado del archivo digital de la Universidad del Valle: <http://cms.univalle.edu.co/socioeconomia/media/ckfinder/files/DOCUMENTO%20DE%20TRABAJO%20CIDSE%20N%C2%B0%2050.pdf>
- Rodríguez, M. (2010). *Crisis ambiental y relaciones internacionales: hacia una estrategia colombiana*. Bogotá: Fundación Alejandro Angel Escobar; CEREC.
- Rose, N. (2012). *Políticas de la Vida. Biomedicina, Poder y Subjetividad en el Siglo XXI*. La Plata: UNIPE.
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Spak, S. (2005). The Position of Indigenous Knowledge in Canadian Co-Management Organizations. *Anthropologica*, 47(2), 233-246.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson and L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Wade, P. (1996). El movimiento negro en Colombia. *Revista América*, 5(93), 173-191.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.
- Wessendorf, K. (Ed.). (2009). *El mundo indígena 2009*. Copenhague: IWGIA.